20e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 38 22 SEPTEMBRE 1898

# L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

*L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément :* L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

## L'Encyclique du Patriarche de Constantinople

ET LES DIVERGENCES DOCTRINALES ENTRE L'ÉGLISE LATINE ET L'ÉGLISE GRECQUE NON UNIE

(*Suite*)

II

### Les autres divergences signalées et condamnées par l'Encyclique de Constantinople

I. — EST-IL JUSTE D'ATTRIBUER LA DIVISION AUX DIVERGENCES DOCTRINALES INTRODUITES PAR ROME ?

Avant d'aborder l'exposition des autres divergences doctrinales ou prétendues telles signalées et condamnées par l'encyclique de Constantinople, il ne sera pas sans intérêt ni sans utilité de dire un mot, et par manière d'introduction, de l'affirmation répétée à satiété par les théologiens orientaux : que la division entre les Eglises d'Orient et d'Occident a sa source et son fondement permanent dans une ou plusieurs divergences doctrinales entre les deux Eglises, abusivement introduites par Rome. C'est ce qu'affirme en particulier l'encyclique de Constantinople en plusieurs endroits, mais principalement au n° 3 où elle dit : « D'accord sur le désir sacré de l'union, l'Eglise orthodoxe du Christ, établie au milieu de nous, est toujours prête à accueillir toute proposition dans ce sens, à la seule condition que l'évêque de Rome supprime, une fois pour toutes, des innovations de toute espèce opposées à l'Evangile qui se sont produites dans son Eglise et ont amené la funeste séparation des Eglises d'Orient et d'Occident, et qu'il revienne au fondement des sept conciles œcuméniques. »

Pour l'encyclique de Contantinople, c'est donc l'Eglise romaine seule qui est responsable de la division ; c'est elle qui l'a causée en s'éloignant de la base immuable des sept conciles œcuméniques et en ajoutant à la doctrine définie par eux des innovations contraires à l'Evangile ; c'est donc à elle qu'incombe l'obligation du retour à l'unité en se résignant à supprimer les doctrines que lui signale, comme autant d'hérésies, la lettre patriarcale. D'autres se contenteraient de beaucoup moins, ainsi qu'on le verra dans la suite ; mais les auteurs orientaux *orthodoxes* sont plus ou moins imbus aujourd'hui de cette idée que Rome seule est la coupable et qu'elle seule a encouru et doit porter la responsabilité de la scission.

Toutefois si ces auteurs sont généralement d'accord pour admettre la culpabilité de l'Eglise romaine, ils diffèrent ensuite beaucoup quand il faut la définir au juste. Les uns, comme l'encyclique, relèvent contre elle une triple faute capitale : le fait d'avoir défini des dogmes nouveaux ; celui d'avoir ajouté au symbole le *filioque :* et celui d'être tombée dans les huit hérésies qu'elle lui reproche. D'autres, laissant de côté le crime d'hérésie, se contentent de blâmer l'admission de nouveaux dogmes et le fait de l'insertion du *filioque* dans le symbole, comme chose prohibée par les conciles. D'autres encore se bornent à l'accuser d'avoir *falsifié* le symbole de la foi auquel on ne peut faire subir aucune modification. On en trouve enfin, ainsi que nous l'avons observé plus haut, qui considèrent toutes les autres divergences comme peu importantes, et qui se refusent seulement à reconnaître la suprême juridiction du Souverain Pontife. Pour être complet, il faudrait noter aussi le sentiment de certains orthodoxes qui admettent parfaitement l'accord des deux Eglises dans la doctrine et ne voient dans la scission qu'une brouille toute politique, dans son principe, dans ses causes immédiates et dans sa durée : question ethnographique bien plus que religieuse ; amour-propre national de deux races, grecque et latine, faites pour dominer et ne pouvant se faire à l'idée d'être subordonnées l'une à l'autre.

Dans l'ouvrage si profondément pensé qu'il publiait naguère, et qu'une traduction française vient du vulgariser chez nous, sous le titre de

*Questions religieuses, sociales et politiques*, M. Pobédonostzeeff, procureur du Saint-Synode russe, paraît vouloir expliquer, lui aussi, les divisions religieuses entre chrétiens par le caractère ethnographique des peuples divers, et en vient à regarder ces divisions comme irréductibles. Voici ce qu'il écrit dans son chapitre intitulé l'*Eglise* :

Plus nous considérons le caractère pour ainsi dire ethnographique qui distingue les différents cultes, plus nous nous persuadons que l'union des cultes par un accord artificiel sur le dogme et basée sur des concessions réciproques dans les questions moins essentielles, est irréalisable et illusoire.

Et d'ailleurs il est fort douteux que l'on puisse expliquer par écrit ou formuler catégoriquement ce que chaque culte a d'essentiel. Car, dans toute croyance religieuse, ce qu'il y a de plus essentiel, de plus persistant et de plus précieux est insaisissable, inaccessible à la définition, semblable à la variété des nuances, pareil à un sentiment qui se serait formé d'une suite infinie de sensations, de perceptions, d'impressions successives ; ce « plus essentiel » est uni par tant de liens à la nature psychique de chaque race, aux principes de morale, aux opinions qui s'y sont établies, il s'y trouve enraciné si profondément, qu'on ne saurait l'en détacher... Jusqu'à ce jour aucune union d'Eglises basée sur des concessions n'a abouti : tôt ou tard le principe fallacieux de cette alliance se manifeste, et alors elle a pour effet non pas l'union des cœurs, mais leur éloignement mutuel, et ne sert qu'à fomenter des haines.

Qu'à Dieu ne plaise de nous blâmer réciproquement à cause de nos croyances ; que chacun croie à sa guise, comme il l'entend ! (Traduction française, p. 249).

Il y aurait certes beaucoup à dire sur cette page du philosophe russe où le vague des pensées permet au lecteur de trouver, soit l'expression saisissante d'une vérité pratique incontestable, s'il s'agissait du seul côté extérieur du culte ou même de la conception religieuse telle qu'elle se trouve *subjectivement* dans chaque croyant pris à part, soit une erreur des plus pernicieuses, s'il y est question de l'objet lui-même de la croyance nécessairement identique pour tous, et sur lequel il ne peut être loisible à personne de faire un choix à son goût ou selon ses caprices, sous prétexte d'adapter la religion du Christ au génie particulier de telle ou telle race. C'est à chacun des peuples à adapter son génie propre à l'enseignement du Sauveur et à l'accepter tout entier, car il concerne également toutes les nations et il est obligatoire pour toutes au même titre. Penser autrement serait tomber dans un libéralisme inconciliable avec l'Evangile et avec les droits imprescriptibles du fondateur divin du christianisme. Mais même en s'inclinant devant tout l'ensemble de la révélation, dogme et morale, il restera encore un vaste champ ouvert au génie de chaque race, dans la manière particulière de traduire par la pratique du culte extérieur ce que le dogme et la morale ont d'absolu et d'immuable, sans que toutefois le culte extérieur puisse jamais être en opposition légitime avec l'un ou avec l'autre.

Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter en détail les idées du procureur du Saint-Synode : il suffit au but poursuivi de constater combien la citation que nous venons de faire est en complète opposition avec l'encyclique de Constantinople, pour laquelle le dogme chrétien a été intégralement défini par les sept premiers conciles œcuméniques. Et cette opposition à l'encyclique ne peut qu'être voulue par M. Pobédonostzeeff, qui a écrit après le patriarche de Constantinople et qui n'ignorait certes pas sa doctrine. Ce n'est pas là d'ailleurs la seule opposition que nous aurons à signaler entre ces deux autorités *orthodoxes*.

I. *Dogmes nouveaux*.

En passant successivement en revue chacune des trois fautes capitales qui, d'après l'encyclique du Phanar, seraient la cause première et toujours permanente de la division, il est aisé de montrer que l'Eglise romaine n'en est pas responsable. Elle est déjà justifiée de la première par ce que nous avons dit plus haut sur le progrès dogmatique admis pratiquement par l'Eglise orientale, car le fait seul d'admettre des vérités dogmatiques jusque-là non définies, ne saurait amener la division dans l'Eglise que dans le cas où tout aurait été, sans exception aucune, irrévocablement défini dans les siècles antérieurs, et alors il ne serait pas plus loisible à l'Eglise grecque qu'à l'Eglise latine d'admettre d'autres vérités que celles antérieurement définies. Si l'Eglise grecque en admet qui ne figurent point dans les définitions des anciens conciles, comme cela est incontestable, elle est mal venue de reprocher à Rome une chose qu'elle se permet sans scrupule elle-même. Ceci quant au fait lui-même, car il va de soi que ce fait doit d'ailleurs être légitime, c'est-à-dire provenir de l'intervention de l'autorité vraiment compétente en pareille matière et ne porter que sur des vérités réellement contenues dans le dépôt de la révélation, quoique non encore définies. L'encyclique de Constantinople a donc tort d'imputer la division au fait seul de l'admission de nouvelles vérités par l'Eglise romaine.

Le théologien orthodoxe Macaire condamnait ainsi à l'avance le sentiment de l'encyclique et l'accusation à laquelle il sert d'appui : « Ce n'est pas à dire néanmoins que la cessation des conciles œcuméniques ait mis fin au développement des dogmes dans l'Eglise orthodoxe. Non, ce développement n'a pas cessé, parce qu'il n'y a pas eu de terme aux erreurs ni aux hérésies. Les principales de ces erreurs, ce furent d'abord celles de l'Eglise romaine, qui la séparèrent de l'Eglise œcuménique : l'Orient orthodoxe rassembla plus d'une fois contre elle des conciles, et rédigea à ce sujet des exposés de foi fort exacts ; ensuite, les erreurs des protestants dans leurs différentes sectes, qui souvent aussi, dans la même Eglise, furent l'objet de l'examen des pasteurs réunis en conciles, et auxquels ces derniers opposèrent en même temps des décisions de foi explicites, pour sauvegarder la pureté de l'orthodoxie. C'est ainsi que se formulèrent dans l'Eglise d'Orient deux professions de

foi très circonstanciées, dans lesquelles celles des anciens conciles œcuméniques sont développées en détail contre les erreurs et les hérésies survenues par la suite... On ne peut assurer que le développement des dogmes chrétiens ait cessé même alors ; il ne cessera pas tant que dureront les erreurs contre les dogmes, tant que se maintiendra, par conséquent, la nécessité où se trouve l'Eglise de fixer et d'expliquer ses dogmes pour garantir l'orthodoxie de nouvelles erreurs. »

Ici le théologien russe ajoute en note :

On peut voir par là ce qu'il faut penser des reproches adressés par les écrivains de Rome à l'Eglise orthodoxe d'Orient. Cette Eglise, à les entendre, s'est condamnée à l'immobilité et tuée en quelque façon, parce qu'elle se tient rigoureusement et d'une manière exclusive aux sept anciens conciles œcuméniques, et qu'elle repousse l'organe vivant que l'Eglise, cette institutrice infaillible, lui présente dans la personne du pape. Oui, l'Eglise orientale s'appuie en effet d'une manière ferme et inébranlable sur les sept conciles œcuméniques, comme sur les sept colonnes sur lesquelles la sagesse divine a bâti sa demeure ; l'Eglise orthodoxe n'a jamais altéré ni rejeté un seul des dogmes confirmés par les conciles œcuméniques, et n'en a jamais admis un seul qui fût inconnu à l'ancienne Eglise œcuménique : voilà pourquoi elle s'appelle *orthodoxe*. Mais, en même temps, elle eut toujours et elle a encore aujourd'hui un organe vivant pour exprimer sa doctrine infaillible : c'est la voix de tous ses pasteurs, ce sont leurs conciles. Bien plus, se conformant toujours en tout point aux sept conciles œcuméniques et aux anciens Pères, elle ne cessa en aucun temps d'exposer avec plus de détail, à l'occasion des nouvelles hérésies et des nouvelles erreurs qui venaient à paraître, ses dogmes immuables, pour servir de règle aux orthodoxes... L'Eglise orthodoxe de l'Orient vit donc, et agit jusqu'à ce jour, précisément de la même manière que faisait l'ancienne Eglise œcuménique, au moment où s'en sépara le patriarcat romain. (*Théol. dog. orthod.*, t. I, p. 16 et suiv.).

Sans nous occuper pour le moment des dires de Macaire contre l'Eglise romaine, nous constatons simplement que sa théorie sur le développement dogmatique est en complète opposition avec la doctrine de l'encyclique de Constantinople sur le même objet. Pour lui du moins et pour le Saint-Synode de Russie qui l'a approuvé, le fait seul de définir de nouvelles doctrines ne peut être la cause de la scission. Et maintenant, qui devons-nous écouter sur cette grave question, de Constantinople ou de Saint-Pétersbourg qui, apparemment, prétendent, au même titre, conserver la vraie doctrine orthodoxe ? Le sentiment de Macaire étant conforme à la conduite pratique de l'Eglise grecque, il n'y a pas de doute qu'il ne doive être admis, et, par conséquent, celui de l'encyclique rejeté.

D'ailleurs cette encyclique tombe ici dans une double inconséquence. Car si le fait seul de définir des doctrines non encore soumises aux délibérations des sept premiers conciles constitue un crime entraînant par lui-même le schisme et même l'hérésie, comment se fait-il qu'elle ne relève contre l'Eglise romaine que les *huit points* qui font l'objet de ses condamnations, alors qu'au seul concile de Trente, par exemple, nombre d'autres vérités ont été formellement définies et imposées à la croyance des fidèles, sans qu'il en soit fait mention dans les anciens conciles ? Le choix qu'elle fait des huit points qu'elle rejette est donc purement arbitraire et condamne le principe qu'elle proclame. Elle ne se condamne pas moins elle-même par une seconde inconséquence également importante.

Tout en proclamant, en effet, que tout a été défini, que se permettre quelque définition nouvelle que ce soit, est condamner l'ancienne Eglise œcuménique, l'encyclique procède elle-même à *huit définitions* doctrinales en déclarant hérésies *antiévangéliques* les huit erreurs prétendues qu'elle impute à l'Eglise romaine. S'il y a là huit hérésies, la contradictoire de chacune d'elles devient un dogme irrévocablement fixé par l'autorité qui leur inflige la note d'hérésie. Or ce ne sont point les sept premiers conciles qui ont formulé un tel jugement : cela est bien certain ; ce ne sont même pas, au moins pour le plus grand nombre des huit points, les professions de foi généralement admises par l'Eglise orientale ; c'est à l'encyclique de Constantinople que revient la responsabilité de ce jugement doctrinal : elle se permet donc elle-même ce qu'elle condamne chez les autres comme un crime exclusif de l'union chrétienne.

Ceci montre ce que vaut la première imputation de la lettre synodale lorsqu'il s'agit d'établir la part de responsabilité des Eglises dans la séparation : l'Eglise romaine est, de ce premier chef, parfaitement indemne, et ce ne peut être que pour les besoins de la cause qu'on lui fait un crime d'une manière d'agir qu'on tient au fond comme parfaitement légitime en elle-même et dont on use sans scrupule.

II. *L'addition du « filioque » au symbole.*

La seconde accusation vaut-elle mieux ? Est-ce bien parce que Rome a permis l'addition du *filioque* au symbole de Nicée-Constantinople qu'a eu lieu la scission ? Oui, assurent assez généralement avec l'encyclique les auteurs orientaux. Ici nous nous trouvons en présence d'un fait matériel incontestable : l'addition du *filioque*. Mais peut-on légitimement tirer de ce fait la conséquence qu'en déduisent les théologiens orthodoxes ? Telle est la question à résoudre. Elle peut être posée de plusieurs manières et elle l'a été. Généralement les théologiens orthodoxes proclament *illicite* et défendue par les conciles toute addition au symbole, quelle qu'elle soit, quand même elle ne constituerait qu'une explication parfaitement orthodoxe du dogme, et bien qu'elle y fût faite par l'autorité légitime : le symbole doit être et rester toujours absolument immuable non seulement quant au sens, mais même quant à l'expression. D'où il résulte que l'addition faite par l'Eglise romaine devrait être retranchée en toute hypothèse, quand bien même cette addition exprimerait une vérité dogmatique d'une certitude incontestable : son refus de la supprimer constituerait

donc à lui seul un motif de rupture. A plus forte raison doit-il en être ainsi, si, comme le professent certains écrivains orthodoxes, cette addition constitue une erreur dogmatique et une véritable hérésie.

Il n'y a pour le moment qu'à examiner la première de ces deux assertions, c'est-à-dire si le fait seul d'insérer une explication au symbole, quand même cette explication serait orthodoxe, est suffisant pour légitimer la rupture de l'union, et si c'est bien parce qu'une telle addition a été faite par l'Eglise romaine que la scission des Eglises s'est produite. La seconde assertion sera examinée plus loin.

Il est bien certain tout d'abord qu'aucune loi divine ne s'oppose à l'introduction, dans le symbole de la foi, d'une explication jugée utile ou nécessaire par l'autorité compétente : une telle loi divine n'existe pas, cela est bien évident. On ne peut donc être ici, tout au plus, qu'en présence d'une loi ecclésiastique. Or, supposé l'existence incontestable de cette loi, il reste encore à se demander si elle peut avoir une autorité telle qu'elle lie à tout jamais l'Eglise, au point qu'aucune nécessité ne puisse en aucun cas autoriser celle-ci à faire usage de son suprême pouvoir pour y déroger. Poser une telle question c'est évidemment la résoudre. En promulguant une loi qui interdirait toute addition au symbole, comme en promulguant toute autre loi ecclésiastique quelconque, l'Eglise ne se dépouille pas et ne peut pas se dépouiller de son pouvoir législatif ; et de même qu'elle a légitimement usé de ce pouvoir pour établir une loi, elle peut aussi bien en user pour modifier cette loi, si elle le juge opportun : c'est là une vérité de sens commun que personne ne peut révoquer en doute, sans nier en fait le pouvoir de l'Eglise. Il faut donc reconnaître que l'Eglise, en matière disciplinaire comme l'est le fait d'une modification légitime au symbole, conserve toute autorité et est seule juge de l'opportunité de cette modification. *A priori* donc on ne peut taxer de coupable, ni regarder comme motif suffisant de rupture, le fait d'une explication jugée nécessaire par l'Eglise et insérée par elle au symbole. Aucun Oriental de bonne foi ne peut révoquer en doute ces principes élémentaires de droit, d'autant plus que l'histoire est là pour attester que l'ancienne Eglise œcuménique, à laquelle les théologiens *orthodoxes* se réfèrent si complaisamment, n'entendait pas autrement les choses.

Remarquons d'abord que la défense formulée au concile d'Ephèse et invoquée par les Orientaux contre l'Eglise romaine, depuis Photius jusqu'à l'encyclique d'Anthime VII, ne fait, quoiqu'ils en disent, nulle mention du symbole. Elle parle de la *foi* des 318 Pères de Nicée et non du *symbole* lui-même, ce qui évidemment n'est pas la même chose. Par un procédé que tout lecteur impartial appréciera, le théologien russe Macaire, digne émule de Photius, cite de la manière suivante le décret d'Ephèse :

Lecture faite de ce document (le symbole de Nicée), le saint concile a statué : qu'il ne soit permis à personne de proférer, d'écrire ou d'exposer une autre foi que celle qui a été décrétée par les saints Pères rassemblés, avec le Saint-Esprit, dans la ville de Nicée. Et que quiconque oserait en composer un autre, la présenter ou la proposer à des païens, des juifs ou des hérétiques désireux de revenir à la connaissance de la vérité, s'il est évêque ou clerc, qu'il soit privé de l'épiscopat ou de la cléricature ; s'il est laïque, qu'il soit anathème ! (*Introd. à la théol. orthod.*, p. 572).

Les mots entre parenthèses (le symbole de Nicée) ne sont pas dans le texte du décret ; Macaire les ajoute afin que ses lecteurs soient bien convaincus que la défense du concile concerne le *symbole* même formulé par les Pères de Nicée. Or, le document auquel le concile fait allusion lorsqu'il parle de lecture faite, n'est pas le symbole de Nicée, mais un symbole falsifié par les nestoriens et dénoncé à l'assemblée par Charisius, économe de l'église de Philadelphie. Les Pères d'Ephèse proscrivent ce pseudo-symbole, et pour prévenir les tentatives semblables qui pourraient se produire à l'avenir, ils portent la défense qu'on sait. Qu'on veuille bien se reporter à la 6e session du concile où fut portée la défense, et on verra clairement qu'elle ne vise que les exposés du genre de celui présenté par Charisius. Cela est si manifeste que les collections des conciles rédigées avant Balsamon, ainsi que l'attestent de nombreux manuscrits antérieurs à ce fougueux adversaire des Latins, faisaient précéder la prohibition d'Ephèse, devenue le 7e canon de ce concile, d'un titre parfaitement en rapport avec les actes de la 6e session et déclarant que c'est après les déclarations de Charisius que le synode porte son décret. Bien plus, le décret lui-même, dont Macaire ne cite que la première partie, afin sans doute de pouvoir plus commodément l'appliquer au symbole de Nicée, montre bien par ce qu'il ajoute les circonstances dans lesquelles il a été porté et le but poursuivi par lui. « De même, » y est-il dit à la suite de la citation du théologien russe, « s'il se rencontre quelqu'un, soit évêque, soit clerc, soit laïque, qui pense on enseigne ce que contient l'exposé présenté par Charisius sur la nature humaine prise par le Fils unique de Dieu, ou les doctrines criminelles et perverses de Nestorius dont il vient également d'être question, il est condamné par ce saint et œcuménique synode, de telle sorte que s'il est évêque, il sera privé de l'épiscopat, s'il est clerc, il sera privé de son ordre, s'il est laïque, il sera anathématisé, ainsi qu'il est dit ci-dessus [1]. » Ce n'est donc qu'en détournant de son vrai sens la défense d'Ephèse que les théologiens orthodoxes peuvent s'appuyer sur elle pour proclamer interdite toute explication, même légitime, ajoutée au symbole.

Si l'on veut quand même supposer que le concile ait eu pour but de défendre non pas seulement l'altération hérétique du *symbole* ou mieux de la

[1] Pitra, *Jus eccles. græcorum*, t. I, p. 518.

*foi* de Nicée et toute addition faite arbitrairement par quelque particulier, mais aussi toute explication additionnelle au symbole lui-même, il faut en conclure que le seul symbole de *Nicée* est légitime, et, par conséquent, que toute la partie du symbole attribuée au concile de Constantinople doit en être retranchée, au même titre que le *filioque*. Le décret d'Ephèse ne parle, en effet, que de la *foi de Nicée*, sans faire la moindre allusion aux définitions du deuxième concile œcuménique. Si donc ce décret a le sens absolument restrictif à lui attribué par Photius, Balsamon, Macaire, l'encyclique de Constantinople, etc., il faut que les *orthodoxes*, avant d'incriminer l'Eglise latine pour l'addition du *filioque*, commencent par retrancher de leur symbole actuel toutes les explications additionnelles y insérées depuis le concile de Nicée. Que s'ils rejettent avec raison cette conséquence, ils doivent reconnaître aussi que le seul fait d'une addition au symbole, pourvu qu'elle soit légitime, ne peut pas être une cause suffisante de rupture.

On dira peut-être que le concile de Chalcédoine a légitimé et approuvé les additions attribuées au deuxième concile œcuménique et dont le synode d'Ephèse ne fait pas mention. Cela est incontestable, mais cela prouve aussi que le décret d'Ephèse n'a pas le sens à lui attribué par les orthodoxes, sinon les deux conciles seraient en opposition l'un avec l'autre : celui de Chalcédoine déclarant parfaitement régulier et imposant même comme obligatoire ce qu'aurait réprouvé celui d'Ephèse. On ne peut évidemment admettre une telle opposition entre deux conciles également souverains, ni supposer que l'un ou l'autre ait outrepassé ses droits : ils ont tous les deux légitimement exercé leur pouvoir; et le second, en montrant par sa manière de procéder qu'il ne se tenait point lié par le décret d'Ephèse, a interprété souverainement ce décret et en a précisé le sens de telle sorte qu'il condamnait à l'avance l'interprétation donnée plus tard par Photius et ses adhérents. Nous aurons à revenir bientôt sur le concile de Chalcédoine.

Il n'y a pas jusqu'au deuxième concile œcuménique lui-même qui ne prouve le vrai sentiment de l'Eglise dans les prohibitions du genre de celle formulée à Ephèse. Ce concile promulgue, en effet, dans son premier canon cette déclaration : « Que la foi des 318 Pères réunis à Nicée de Bithynie soit conservée inviolable et demeure ferme et stable [1] ! » Et c'est après avoir rédigé et adopté ce canon, si semblable quant au sens à la défense portée à Ephèse, qu'il fait siennes les modifications introduites dans le symbole de Nicée, si toutefois on admet que ces additions viennent bien de ce concile, quoique la chose soit douteuse. Ce qui ne saurait être douteux, c'est que les Pères de Constantinople, pas plus que ceux d'Ephèse, n'entendent interdire à l'Eglise elle-même la faculté d'ajouter à son symbole les explications qu'elle juge utiles ou nécessaires. Leur prêter l'intention de formuler une telle interdiction serait, ou les mettre en contradiction avec eux-mêmes s'ils sont les auteurs des additions faites au symbole, ou du moins leur faire condamner d'avance ces mêmes additions si elles n'ont été adoptées que plus tard ; dans ce dernier cas les orthodoxes, en conservant le symbole de Nicée-Constantinople, n'échapperaient pas à la condamnation portée par le deuxième concile.

Quant aux autres conciles sur lesquels veulent s'appuyer les théologiens orthodoxes pour proclamer interdite d'avance l'addition du *filioque*, il est non moins manifeste que leurs décrets n'ont pas le sens qu'ils leur attribuent. Il faut les interpréter de la même manière que les précédents dont ils ne sont qu'une nouvelle promulgation. Certains même, comme ceux du concile *in Trullo* et du septième concile œcuménique, ne peuvent se prêter à une autre interprétation, tant le sens en est manifeste. La défense qu'ils renouvellent d'innover dans la doctrine, et même dans la discipline, porte sur toutes les décisions conciliaires antérieures et ne fait nulle mention du symbole lui-même. Ce qui montre avec une évidence nouvelle que, par ces interdictions renouvelées de concile en concile et ayant toutes le même sens, qu'elles concernent directement le symbole ou les définitions dogmatiques ou même la discipline, l'Eglise avait le but unique de sauvegarder sa croyance et sa législation contre les entreprises de l'hérésie ou les innovations non légitimes, mais sans entendre pour cela se dépouiller de son suprême pouvoir constamment exercé par elle, même dans le septième concile œcuménique, d'ajouter de nouvelles définitions aux anciennes, ou de modifier tel ou tel point de discipline, toutes les fois qu'elle le jugeait nécessaire. Accorder à l'Eglise le pouvoir à elle conféré par Jésus-Christ de formuler de nouvelles définitions dogmatiques, malgré la défense des conciles de rien innover, et lui dénier en même temps, en raison d'une défense identique, celui d'insérer au symbole, expression abrégée et traditionnelle de sa croyance, telle ou telle explication reconnue par elle opportune, est une inconséquence si manifeste que l'esprit de parti peut seul l'expliquer, et qui, contre toute raison, attache une importance plus considérable à l'expression matérielle de la foi qu'à la foi elle-même. C'est l'Eglise, redisons-le encore, qui en vertu de sa suprême autorité a formulé le symbole à Nicée, c'est elle qui a approuvé les explications qui y ont été ajoutées ensuite sans rien changer à la substance même de la foi ; le pouvoir souverain qui lui conférait le droit d'agir ainsi, elle le possède aujourd'hui comme elle le possédait alors, et elle peut en user aussi légitimement à l'heure actuelle qu'en ces temps reculés, si le bien de la religion le demande : sans cela elle ne serait plus elle-même,

[1] Encore ici Macaire ajoute au texte le mot *symbole* qui n'est pas dans le canon.

et sa mission de gardienne infaillible de la vérité révélée ne lui serait plus possible.

Mais, insiste Macaire, personne ne peut mieux nous renseigner sur le sens du décret d'Ephèse que son principal auteur, Cyrille d'Alexandrie. Or ce saint docteur, d'après le théologien russe, expose la défense d'Ephèse dans le sens d'une interdiction absolue de toucher, de quelque manière que ce soit, au symbole de Nicée, auquel il proclame défendu « de changer un seul mot de ce qu'il contient, ou même d'en omettre une syllabe. » C'est toujours, on le voit, la même équivoque dont on abuse pour condamner tout à l'aise l'Eglise romaine. Et cependant le texte même de Cyrille d'Alexandrie tel que le cite Macaire, ne peut laisser place au doute sur le sens qu'y attache le saint docteur. Il dit, en effet, dans sa lettre à Jean d'Antioche : « Nous ne permettons à qui que ce soit, et sous aucun prétexte, d'altérer la foi, ou, ce qui revient au même, le symbole de la foi dressé jadis par les saints Pères à Nicée. » L'altération du symbole est donc interdite par saint Cyrille et par le concile d'Ephèse dont il commente la prohibition, dans le même sens que l'altération elle-même de la foi. Or le docteur d'Alexandrie ne peut voir une altération de la foi dans la définition dogmatique d'Ephèse, sans condamner ce concile dont il a été le président au nom et à la place de saint Célestin, et que sa lettre à Jean d'Antioche a précisément pour but de défendre contre les attaques des nestoriens. Cette définition est cependant une *addition* explicative de la doctrine des Pères de Nicée, qu'elle développe sur le point si important nié par l'hérésie nestorienne. D'où il résulte que, pour saint Cyrille, ajouter aux définitions de Nicée, ou au symbole du même nom qu'il identifie avec elles, une explication qui en développe la doctrine dans le sens catholique, n'est pas une altération de la foi ou du symbole, mais est un acte parfaitement légitime, dès lors qu'il provient de l'autorité compétente.

Mais il y a plus, et ici on regrette que Macaire n'ait pas jugé à propos de rapprocher la lettre citée de saint Cyrille, et les autres écrites à la même occasion, des événements qui les ont motivées : il se serait épargné une méprise à tous égards regrettable, car au lieu d'être avec le docteur orthodoxe d'Alexandrie dans le sens qu'il donne au décret d'Ephèse et à celui de Chalcédoine relatifs à l'altération du symbole, il se range au contraire parmi ses adversaires. Il suffit de jeter un coup d'œil sur toute cette controverse entre saint Cyrille et les partisans de Nestorius, pour se convaincre que ces derniers voulaient alors, comme les partisans d'Eutychès le demandaient ensuite au concile de Chalcédoine, qu'on s'en tînt à la *lettre* du concile et du symbole de Nicée, sans se permettre aucune définition nouvelle ; ce qui aurait permis aux premiers de rejeter le concile d'Ephèse qui les avait condamnés, et aux seconds de repousser la condamnation que leur infligeait le concile de Chalcédoine. C'est contre ces partisans absolus de la *lettre* que s'élève saint Cyrille dans tous ses écrits, et c'est eux qu'il condamne en maintenant les définitions d'Ephèse conformes, quant à l'*esprit* et au *sens*, à la doctrine de Nicée.

Mais puisque Macaire et d'autres théologiens prétendent contre toute évidence que le concile de Chalcédoine a interprété dans leur sens à eux le décret d'Ephèse, il est utile d'insister sur ce point et de montrer comment le quatrième concile œcuménique a entendu et appliqué la défense portée par le troisième. Il a été si souvent question à Chalcédoine du décret d'Ephèse que rien n'est plus aisé que d'en trouver là, en effet, un commentaire parfaitement authentique.

Or à Chalcédoine, nous l'avons déjà dit, comme au brigandage d'Ephèse, comme auparavant à Constantinople, les partisans d'Eutychès et de Dioscore, à l'exemple de leurs chefs, invoquent le décret d'Ephèse pour empêcher une définition dogmatique qui serait leur condamnation. Ils proclament sans cesse leur adhésion à la foi de Nicée et insistent pour que rien n'y soit ajouté, puisque les Pères d'Ephèse l'ont défendu. A ces réclamations des hérétiques le concile répond : « C'est par fourberie que Dioscore invoque le synode des saints Pères ; le symbole de Nicée n'a reçu d'additions qu'en raison du sens impie que lui donnaient les hérétiques. La loi est faite pour empêcher les crimes des méchants, mais elle ne prive point les juges de leur autorité ; il est donc permis, pour faire disparaître toute ambiguïté, de conformer, comme nous le faisons maintenant, notre confession de foi aux explications des Pères. » Et au sujet de la lettre de saint Léon, le concile ajoute dans le discours prosphonétique à l'empereur :

> Nul ne doit se permettre, pour éviter que ses propres erreurs soient condamnées, de dire que la lettre de Léon est en opposition avec les canons qui défendent de donner une déclaration de foi autre que celle de Nicée ; celle de Nicée suffit très amplement, en effet, pour les fidèles, mais il est nécessaire de s'opposer à ceux qui cherchent à altérer la foi et de répondre victorieusement à leurs arguties, non pas pour ajouter des nouveautés à la foi de Nicée, mais pour rejeter les nouveautés des hérétiques. C'est ainsi que la foi orthodoxe au Saint-Esprit déjà exprimée dans ces mots : *Je crois au Saint-Esprit*, d'une manière suffisante pour les vrais croyants, a été développée contre les pneumatistes par les Pères qui ont ajouté les mots : *Seigneur, Dieu, procédant du Père*. De même la doctrine sur l'Incarnation est déjà contenue dans ces mots : *Il est descendu et s'est fait chair et homme ;* mais Satan ayant induit beaucoup de personnes en erreur à ce sujet (suit l'énumération de ces erreurs), les Pères, Basile le Grand, le pape Damase, etc., et les synodes de Sardique et d'Ephèse, ont jugé nécessaire d'ajouter de nouvelles déclarations à l'antique foi de Nicée. Qu'on ne dise donc pas : il faudrait s'en tenir là, car les hérétiques ne s'en tiennent pas là, eux, et saint Cyrille dans sa lettre aux Orientaux, de même que Proclus de Constantinople et Jean d'Antioche ont pensé, eux aussi, qu'il était nécessaire d'ajouter de nouvelles explications à la foi [1].

[1] Mansi, t. VII, p. 455 et suiv.

Voilà l'interprétation authentique donnée par les Pères de Chalcédoine au décret d'Ephèse : elle est, on le voit, en complète opposition avec celle que voudraient y trouver les théologiens *orthodoxes* modernes qui, il faut bien le dire, raisonnent comme raisonnaient alors les hérétiques condamnés par les conciles.

Les *Monophysites* continuèrent, malgré cette explication décisive du concile, à se prévaloir du décret d'Ephèse pour rejeter la doctrine définie à Chalcédoine, et les catholiques, de leur côté, ne cessèrent pas de leur opposer l'interprétation officielle si clairement exposée par les Pères.

Oui, leur répondait Euloge d'Alexandrie, d'après les radotages de ces gens-là, il faudrait annuler même le concile des 150 Pères de Constantinople, car pour abattre l'hérésie des pneumatomaques il a ajouté au symbole proclamé à Nicée la vérité théologique exposant la doctrine sur le Saint-Esprit... Bien que le concile d'Ephèse ait absolument défendu d'exposer des dogmes contraires à ceux établis à Nicée, on peut en ajouter d'autres suivant l'exigence des temps, pourvu que la foi de Nicée reste intacte ; c'est ce que demande la nature même des choses, et c'est aussi ce que l'Eglise a toujours fait, comme sa tradition nous l'enseigne [1].

Il ne saurait donc y avoir de doute sur le sens donné par l'ancienne Eglise œcuménique au décret d'Ephèse ; et Macaire ajoute une nouvelle méprise aux précédentes lorsqu'il veut voir ses dires confirmés par le décret qu'il cite du concile de Chalcédoine renouvelant, assure-t-il, celui d'Ephèse. Encore ici la citation de l'auteur russe est détournée de son vrai sens par l'addition qu'il fait des mots mis entre parenthèses (le symbole Nicéo-Constantinopolitain), car ce décret de Chalcédoine rendu à la cinquième session, après la définition de foi de ce concile sur les deux natures en Jésus-Christ, faisant corps avec cette définition elle-même, ne se rapporte qu'à elle et nullement au symbole, comme on voudrait le faire croire pour les besoins de la cause. D'ailleurs Macaire fait dire aux Pères qu'ils formulent ce décret « sur un examen complet de ce document, » c'est-à-dire, d'après lui, du *symbole ;* or les membres du concile ne pouvaient faire *un examen complet* d'un document tel que le symbole déjà lu à la deuxième session et acclamé par tous comme l'expression de la vraie foi, sans mettre plus ou moins en suspicion la doctrine des anciens conciles qu'ils ont uniquement pour but de confirmer. L' « examen complet » dont il est parlé porte sur la doctrine des deux natures que le synode définissait et précisait contre les partisans d'Eutychès. Le désir de trouver l'Eglise romaine en faute ne saurait suffire pour excuser les procédés de Macaire dans toute cette question, si clairement exposée par les conciles eux-mêmes, mais dans un sens contraire à celui que voudraient bien y trouver les théologiens *orthodoxes*.

Dès lors que les conciles ont eu le soin d'interpréter souverainement le décret d'Ephèse et les décrets similaires des autres synodes généraux, la chose est définitivement jugée pour les Orientaux qui admettent ces conciles aussi bien que pour nous. Il est donc inutile de pousser plus loin la démonstration en reprenant un à un les autres textes d'auteurs particuliers invoqués par les théologiens orthodoxes. Macaire cite Justinien, qui déclare précisément le contraire de ce qu'il lui fait dire, car à la fin de sa confession de foi il abonde dans le sens que nous avons vu être celui des conciles ; il cite Marc d'Ephèse, l'adversaire irréductible de l'union au concile de Florence, et qu'on s'étonnerait par conséquent de ne pas trouver parmi ceux qui se font une arme de tout pour combattre l'Eglise romaine ; il cite une lettre d'Alcuin, qui dans le passage invoqué, ne dit pas un mot du *filioque* reçu et chanté en Espagne depuis plus de trois siècles, mais parle de *sectes nouvelles* parfaitement connues, les *Adoptianistes*, que le célèbre auteur a réfutés à plusieurs reprises : on sait d'ailleurs qu'Alcuin a composé un traité complet pour démontrer la vérité du *filioque ;* il cite la lettre de Jean VIII, non pas la vraie, mais celle que Photius avait falsifiée et accommodée aux besoins de sa cause, chose qu'aucun historien ne peut ignorer aujourd'hui ; il cite la lettre du saint pape Agathon dans laquelle il est question, non pas du *symbole*, mais de la *doctrine* définie dans les cinq premiers conciles, de sorte que s'il fallait l'entendre dans le sens voulu par Macaire, elle condamnerait par avance et le sixième et le septième conciles œcuméniques ; il cite enfin le pape Léon III auquel se réfère également l'encyclique de Constantinople, mais ce recours à l'autorité d'un pontife romain n'est pas plus heureux que les autres tentatives déjà mentionnées. Car si tout le dialogue entre Léon III et les envoyés de Charlemagne est digne d'attention, ainsi que le dit Macaire (p. 583), il n'est pas nécessaire de bien longues réflexions pour se convaincre qu'il ne tourne pas à l'avantage des théologiens orthodoxes. Le pape refuse, en effet, de sanctionner l'addition du *filioque* au *symbole public* de l'Eglise, mais il confirme de sa suprême autorité la doctrine énoncée par cette addition, il ordonne de l'enseigner et la déclare nécessaire au salut. Il permet même de chanter le *filioque* et de l'enseigner en le chantant, mais il ne permet pas de l'insérer au symbole traditionnel soit en l'écrivant, soit en le chantant. A la demande des délégués de l'empereur s'il ne serait pas bien de chanter le *filioque* au symbole au cas où il y aurait été inséré, le pape répond :

« Ce serait bien, et même fort bien, puisque c'est un grand mystère de foi. » Les délégués insistant demandent si les auteurs du symbole n'auraient pas bien fait d'y insérer ces quatre syllabes éclairant un mystère si nécessaire, le Souverain Pontife répond : « Comme je n'ose dire qu'ils n'eussent pas bien fait, je n'ose assurer non plus qu'ils auraient bien fait, persuadé qu'ils ont été dirigés par la sagesse divine. Ainsi, je n'ose dire qu'ils ont eu moins de pénétration que nous, ni

[1] *Patrol. grecque*, Migne, t. CIII, p. 104.

s'ils ont examiné pourquoi ils omettaient cet article, ou pourquoi ils ont défendu de faire dans la suite au symbole des additions, quelles qu'elles soient. »

Le dialogue se poursuit entre le Pontife et les envoyés de Charlemagne sur ce ton de simplicité cordiale, ceux-ci insistant pour conserver le chant du symbole avec l'addition, et le pape restant ferme dans sa volonté de ne pas la permettre. Mais, et c'est là ce qui importe à la question présente, il n'y a rien dans cette conversation qui indique que le pape ne se reconnaît pas le pouvoir de permettre l'addition; il ne *veut* pas la permettre, voilà tout, absolument comme un législateur qui ne veut pas déroger à une loi, bien qu'il en ait certainement le pouvoir. Il juge l'addition inopportune et se refuse à la sanctionner de son autorité, tout en confessant et confirmant la doctrine. Que les théologiens *orthodoxes* s'inspirent des sentiments de Léon III, et ils accepteront sans plus de difficulté le décret de Florence sur cette question qui aura cessé d'être un obstacle à l'union.

Quant aux plaques d'argent sur lesquelles Léon III fit graver le symbole sans le *filioque*, au rapport d'Anastase, elles n'indiquent pas autre chose que ce que contient son dialogue avec les délégués de Charlemagne, et y voir la condamnation du *filioque*, ainsi que l'ont fait Photius et après lui nombre de théologiens orthodoxes jusqu'à l'encyclique patriarcale, c'est oublier les règles de la critique la plus élémentaire et imputer à ce pontife des contradictions manifestes dans lesquelles il n'est jamais tombé. Notons en outre que Macaire et l'encyclique attribuent faussement au pape lui-même, ainsi que le fait observer l'abbé Duchesne (*Eglises séparées*, p. 75), comme faisant partie de l'inscription, ce qui n'est que le texte narratif du fait. Pour cela on transforme les mots *Hic vero pro amore et cautela orthodoxæ fidei fecit scutos, etc.*, en ceux-ci : *Hæc Leo posui amore et cautela orthodoxæ religionis*, ce qui en modifie singulièrement la portée, mais au préjudice de la vérité et de la sincère exactitude de l'historien.

Ce que nous avons dit jusqu'ici ne peut laisser aucun doute sur le droit que possède l'Eglise d'ajouter au symbole de la foi les explications jugées par elles nécessaires à la sauvegarde de l'orthodoxie. Mais les théologiens grecs pourraient encore objecter au sujet du *filioque*, même en supposant vraie la doctrine que cette addition renferme, que l'Eglise romaine n'avait pas le droit de la faire sans la participation de l'Eglise orientale, et qu'en la faisant elle a commis un acte d'usurpation déchirant l'unité de l'Eglise. Cette objection a été faite et il est bon de s'y arrêter un instant. Toutefois la solution est déjà donnée dans ce que nous avons vu être la doctrine de l'*ancienne Eglise des sept conciles* sur l'autorité suprême du Pontife romain. C'est lui seul qui conférait aux règles des conciles, par son approbation souveraine, leur force définitive. Par conséquent, le décret d'Ephèse et les décrets similaires des autres conciles interdisant toute addition au symbole, ou mieux à la foi exprimée dans le symbole, ont acquis force de loi dans l'Eglise uniquement par l'approbation des Pontifes de Rome. Or les successeurs des Pontifes qui ont approuvé et confirmé ces décrets possèdent, évidemment, la même autorité que leurs prédécesseurs; il leur appartient donc, si les circonstances le demandent, de déroger à ces décrets, comme il appartient au législateur de dispenser dans sa loi, d'y introduire les exceptions jugées par lui utiles ou nécessaires, ou même de les abroger.

Les Pontifes romains qui ont approuvé l'addition du *filioque* au symbole ont donc usé d'un droit à eux reconnu par l'ancienne Eglise universelle, comme en avaient usé leurs prédécesseurs en approuvant le symbole lui-même et les décrets des conciles tenus en Orient. Il ne peut donc, en aucune façon, y avoir un motif de rupture dans le fait de l'addition explicative faite au symbole de Nicée-Constantinople.

*III. Prétendues hérésies de l'Eglise romaine.*

Quant à la troisième raison de la rupture mise en avant par l'encyclique et par d'autres auteurs orientaux, grecs ou russes, elle n'est pas moins inacceptable que les précédentes, parce qu'elle pèche essentiellement par la base. Nous examinerons plus loin, chacun en particulier, les huit chefs d'hérésie que l'encyclique de Constantinople impute à l'Eglise romaine et qu'elle déclare avoir été cause de la séparation. Il suffit ici de demander aux rédacteurs de cette encyclique sur quelle règle de foi ils s'appuient pour décréter d'hérésie les huit points dont il est question. Ils ne peuvent évidemment formuler une accusation de cette gravité sans s'appuyer sur une autorité possédant le droit souverain de juger définitivement et infailliblement de la doctrine révélée, car qualifier une proposition d'hérésie, c'est par là-même déclarer dogme de foi sa contradictoire. Or, nous l'avons dit à plusieurs reprises, les rédacteurs de l'encyclique, d'accord en cela avec de nombreux auteurs grecs et russes, n'attribuent qu'au seul concile œcuménique le droit de juger définitivement en matière de foi. Et puisqu'ils n'admettent que les sept premiers conciles œcuméniques, il ne peut y avoir pour eux d'hérésies proprement dites que celles qui ont été condamnées par l'un ou l'autre de ces conciles. D'où résulte cette conséquence indéniable que pour attribuer la scission aux prétendues hérésies de l'Eglise romaine, ils devraient nous montrer les doctrines ou les pratiques auxquelles ils donnent ce qualificatif, expressément condamnées dans l'un ou l'autre de ces conciles. Et puisqu'ils ne peuvent le faire, par la raison bien simple qu'il n'en a jamais été question dans ces sept conciles, ils ne peuvent pas non plus attribuer la division au fait de leur admission par l'Eglise romaine, sans se poser en définisseurs de dogmes, bien qu'ils ne se reconnaissent pas un tel droit.

Il se rencontre, il est vrai, des auteurs orientaux

moins exclusifs que l'encyclique de Constantinople au sujet de la règle de foi et qui considèrent comme définitivement acquise au domaine de la foi une doctrine unanimement admise par l'Eglise dispersée, ou unanimement enseignée par les Pères. Pour ceux-ci, et Macaire est du nombre, il suffirait donc, pour avoir le droit de juger une doctrine hérétique, de constater qu'elle a été unanimement regardée comme telle par l'ensemble des Pères, ou même par toute l'Eglise dispersée. Mais même en élargissant ainsi la règle de foi, que l'encyclique restreint beaucoup trop, on n'acquiert nullement le droit d'accuser d'hérésie l'Eglise romaine et d'attribuer la rupture à ses hérésies prétendues. Il faudrait évidemment, pour avoir ce droit, démontrer au préalable que les Pères ont unanimement rejeté comme hérétiques les huit points de doctrine ou de pratique admis par Rome et qualifiés d'hérésie par l'encyclique du Phanar, ou que, du moins, l'Eglise dispersée des neuf premiers siècles les a unanimement rejetés comme autant d'erreurs contre la foi. Tant que cette démonstration ne sera pas faite, l'Eglise orientale ni aucun de ses membres ne peut avoir le droit d'accuser d'hérésie l'Eglise romaine et de faire reposer la division sur une accusation de cette nature.

Or, personne ne l'ignore, pas même les rédacteurs de l'encyclique, une telle démonstration n'existe pas et ne peut pas exister, par la raison bien simple que les Pères se sont au contraire prononcés contre les dires des modernes orientaux sur les plus importants des points condamnés par l'encyclique, ainsi qu'on le verra plus loin, et qu'ils n'ont rien dit sur plusieurs de ces questions, soulevées seulement longtemps après la rupture. Il en résulte évidemment qu'on rechercherait en vain dans l'Eglise des neuf premiers siècles la condamnation de vérités admises par les Pères ou dont il n'a pas été question avant le schisme.

Et pour qu'on ne puisse nous accuser d'affirmer sans preuves la conclusion qui précède, en voici une démonstration que les auteurs de l'encyclique et autres ne pourront pas récuser, car elle est tirée des documents les plus authentiques de leur Eglise.

Il est manifeste, en effet, que si la rupture avait eu pour cause les *huit hérésies* attribuées à Rome par l'encyclique, il ne saurait y avoir à cet égard divergence de vues entre les auteurs orientaux qui en ont plus ou moins rejeté la faute sur l'Eglise romaine, et que depuis Photius ou, si l'on veut, Michel Cérulaire, on devrait retrouver chez tous une identité d'autant plus parfaite que l'Eglise romaine n'a jamais caché, sur les huit points en question, sa croyance ou sa pratique. Or loin de rencontrer cette identité de vues dans les documents grecs ou russes, on trouve au contraire la plus complète divergence, tant sur le nombre des points condamnés par eux que sur la note donnée aux propositions réputées plus ou moins répréhensibles. Rien de plus facile que de le constater. Ni Photius, ni Michel Cérulaire, auxquels remonte la rupture, n'ont imputé à l'Eglise romaine les huit griefs que relève aujourd'hui contre elle le patriarche Anthime VII, preuve incontestable que ces huit prétendues hérésies ne l'ont point causée. L'histoire de la controverse entre l'Orient et l'Occident dans laquelle nous allons bientôt entrer démontrera mieux encore ce point. On pourrait objecter, il est vrai, que la rupture, motivée d'abord par l'addition du *filioque* au symbole et ensuite par l'usage des azymes adopté par Rome, choses condamnées l'une et l'autre comme des hérésies par l'Eglise orientale, est allée se confirmant de plus en plus dans la suite des siècles par le fait de l'admission d'erreurs nouvelles dans l'Eglise latine. Mais outre que cette objection pèche par la base, puisque depuis la rupture le seul magistère reconnu comme infaillible par l'Eglise orientale ne s'est point prononcé sur ces questions en litige, elle est encore manifestement réfutée par les faits les plus incontestables de l'histoire dogmatique de l'Orient. En voici un entre mille autres. Le concile de Jérusalem de 1672 dont la confession de foi a reçu l'approbation solennelle de toute l'Eglise gréco-russe et qui, si on en croit Macaire, continue à y jouir d'une autorité absolument incontestée, n'a porté *aucune* condamnation contre l'Eglise romaine sur *aucun* des huit points proclamés hérésies par l'encyclique de Constantinople. Il explique, il est vrai, le gouvernement de l'Eglise sans faire mention du Souverain Pontife, mais il ne rejette pas explicitement son autorité; il affirme bien aussi que le Saint-Esprit procède du Père sans rien ajouter de plus, mais il ne nie pas explicitement sa procession du Fils ; pour toutes les autres questions il n'en dit pas un mot, bien qu'il ait formulé tout au long la croyance de l'Eglise grecque sur le baptême, sur l'eucharistie et sur l'état des âmes séparées. Or personne n'ignore qu'au moment où s'est tenu ce concile, l'Eglise romaine professait sur tous ces points la même doctrine qu'elle professe aujourd'hui. Si ce concile ne l'a pas condamnée c'est donc qu'il ne la jugeait pas condamnable, ni en opposition réelle avec l'Eglise grecque. Cet exemple caractéristique suffit pour le moment.

Mais où le manque d'entente entre les auteurs et les documents grecs et russes se fait le mieux sentir, c'est lorsqu'il s'agit de donner une note théologique aux huit propositions ou pratiques que l'encyclique qualifie d'erreurs antiévangéliques et d'hérésies.

Si on tenait à ce sujet le jugement de l'encyclique comme étant celui de l'Eglise orientale elle-même, il faudrait en conclure que l'Eglise romaine est huit fois condamnée comme *hérétique* par cette Eglise. Et cependant rien de plus faux que cette conclusion, malgré l'assurance avec laquelle l'encyclique parle constamment au nom de l'Eglise grecque. Voici, en effet, qu'un théologien russe, le docteur Maltzew, dans des écrits publiés en Allemagne en l'année 1893, peu de temps par conséquent avant l'encyclique du Phanar, se contente de

signaler les points sur lesquels l'Eglise romaine se *distingue* de l'Eglise *orthodoxe*, mais n'en taxe aucun d'hérésie, pas même le *filioque*. La lettre des quatre patriarches de 1848 ne qualifie d'hérésie que la doctrine du *filioque;* les autres innovations reprochées par elle à l'Eglise romaine sont déclarées contraires à des préceptes évangéliques ou opposées aux antiques cérémonies apostoliques, mais nullement condamnées comme hérétiques. La *Confession de foi orthodoxe* de Pierre Mogilas que Macaire déclare dirigée spécialement contre l'Eglise romaine, ne présente comme condamnée et *censurée* que la seule addition du *filioque* au symbole. Mais outre qu'elle s'abstient de qualifier cette addition d'hérésie, elle en parle de telle manière qu'il est impossible de déterminer si c'est le fait seul de l'addition ou la doctrine elle-même qui est l'objet de la condamnation. Quant au concile de Jérusalem de 1672, on n'y trouve, ainsi que nous l'avons dit plus haut, aucune condamnation formulée contre l'Eglise romaine, pas même au sujet de l'addition faite au symbole.

Inutile d'insister plus longtemps : le manque de conformité entre l'encyclique et les autres documents officiels ou non de l'Eglise grecque est assez manifeste pour qu'on puisse conclure que l'Eglise orientale n'a pas de doctrine absolument et irrévocablement fixée sur les points en litige, et que, par conséquent, c'est une erreur de fait d'attribuer la rupture aux huit prétendues hérésies de l'Eglise romaine signalées par l'encyclique de Constantinople.

IV. *L'Eglise grecque a-t-elle le droit de déclarer hérétiques telles ou telles doctrines de l'Eglise romaine?*

Dans l'examen des trois motifs de rupture invoqués par les auteurs grecs, et particulièrement du dernier, nous sommes resté exclusivement sur le terrain du fait choisi par eux, sans examiner la question non moins importante du droit. Il est temps de combler cette grave lacune.

*a)* Il va de soi que les Orientaux ne peuvent condamner l'Eglise latine comme hérétique par cela seul qu'elle pense autrement qu'eux sur certains points de doctrine ou de pratique, sans se croire en possession parfaite de la vérité révélée et, par conséquent, sans se croire dans la seule véritable Eglise. C'est bien là, en effet, leur sentiment; et c'est par suite de cette prétention qu'ils se proclament *orthodoxes*. Mais pour être acceptable et leur conférer le droit de placer hors de l'orthodoxie quiconque ne pense pas comme eux, ce sentiment doit reposer sur quelque chose, être clairement démontré par de bonnes et solides raisons. Il ne suffit pas pour l'établir d'affirmer à satiété, comme le fait l'encyclique de Constantinople, que l'Eglise grecque est la véritable Eglise, parce qu'elle est restée fidèle à la doctrine des sept premiers conciles et des neuf premiers siècles. Si une telle assertion suffisait, l'Eglise latine aurait au moins un droit égal à se proclamer orthodoxe, car elle aussi prétend bien, et non sans motifs, n'avoir rien abandonné de l'ancienne doctrine des neuf premiers siècles, et elle proclame bien haut qu'on ne peut y retrancher quoi que ce soit. Il faut donc autre chose que ces assertions pour établir qu'une Eglise est la vraie et pour s'arroger le droit de condamner les autres. Mais où trouver ce criterium absolument indispensable qui permettra de se prononcer sur la doctrine d'une Eglise et de la déclarer conforme à celle de l'Eglise des neuf premiers siècles? Les rédacteurs de l'encyclique ont gardé là-dessus le plus complet silence, c'est donc à d'autres qu'à eux qu'il faut recourir pour avoir ce renseignement si essentiel. Inutile de s'adresser à la *confession de la foi orthodoxe* ou au *concile de Jérusalem,* car ces deux documents sont aussi muets que l'encyclique sur ce point capital. Macaire est un des rares auteurs orientaux qui traite la question avec quelque développement, c'est donc à lui qu'il est utile de recourir de préférence.

*b)* Or voici l'enseignement du théologien russe. Il commence par formuler le principe suivant :

La véritable Eglise est celle qui conserve réellement et sans variation aucune la doctrine infaillible de l'ancienne Eglise œcuménique, et lui reste fidèle en tout point.

On remarquera sans peine l'équivoque cachée sous l'expression *sans variation aucune,* équivoque habituelle sous la plume des écrivains *orthodoxes,* et que nous avons suffisamment dévoilée dans le premier article en montrant dans quel sens la doctrine reste immuable et en quel sens aussi elle est susceptible de progrès. En énonçant ce principe, Macaire est d'accord avec l'encyclique. Mais passons tout de suite à l'explication qu'il en donne.

Il est notoire, écrit-il, que l'Eglise œcuménique a fait entendre sa voix infaillible, sur *tous les articles capitaux de la foi,* dans les conciles œcuméniques, en particulier dans le symbole de Nicée et de Constantinople, et d'autres décrets sur certains dogmes soumis à l'examen des conciles, à l'occasion des hérésies, et que ce symbole et ces décrets, elle les a légués dès lors à toutes les générations futures, comme une règle de foi inviolable, constante. De là le *premier principe partiel :* « Le nom d'Eglise orthodoxe doit appartenir exclusivement à celle des Eglises existantes, qui a conservé intègre, sans y rien ajouter ni en rien retrancher, cette règle infiniment sacrée; mais toutes les Eglises ou sociétés chrétiennes, qui se sont écartées de la foi, dans un ou plusieurs des points fondamentaux qu'elle renferme, ont déjà grandement erré et sont hétérodoxes. »

Le lecteur remarquera encore ici les mots *sans y rien ajouter* que Macaire insère dans son *principe partiel* et qui ne se trouvent nullement dans son préambule. On sait, par ce qui précède, à quoi s'en tenir sur la prétendue défense des conciles de rien ajouter au symbole.

Macaire continue :

Il est notoire que, quant à tous les autres dogmes, sur lesquels les conciles œcuméniques n'ont pas eu à se prononcer, et auxquels ils n'ont pas même fait allusion, l'Eglise œcuménique a fait entendre sa voix infaillible dans l'enseignement unanime de tous ses illustres

Pères et Docteurs, et que cette foi des Pères, elle l'a prescrite également à toutes les générations futures, comme une règle inviolable et constante. De là le *second principe partiel* : « Celle d'entre toutes les Eglises existantes, qui peut appuyer et appuie à juste titre tous les dogmes professés par elle sur la croyance unanime des saints Pères ou de toute l'ancienne chrétienté, celle-là seule est véritablement l'Eglise orthodoxe; mais les Eglises ou les sociétés chrétiennes professant certains dogmes nouveaux, dont l'antiquité chrétienne n'a jamais ouï parler, des dogmes qui ne s'accordent point avec la doctrine des anciens docteurs orthodoxes et qui même lui sont contraires, ne méritent certainement pas le nom d'Eglises orthodoxes. » *(Intr. à la Théol. Orthod.*, p. 571 et suiv.).

Il y aurait peu de choses à dire sur ce second principe partiel, si l'auteur l'entendait dans ce sens seulement que, d'une part, l'enseignement unanime des Pères et des docteurs comme témoins de la tradition ne peut être rejeté sans erreur dans la foi, et, d'autre part, que toute doctrine n'ayant absolument aucun fondement dans la tradition ne peut être admise comme appartenant à la révélation. Mais quoique à première vue Macaire paraisse abonder dans ce sens, il est manifeste qu'il donne à son principe une tout autre portée. En tenant compte comme on le doit du préambule auquel ce principe est adjoint comme conclusion, on ne peut manquer de voir que le théologien russe entend déclarer par là que tout ce qui appartient à la doctrine révélée a été, sans exception possible, l'objet de l'enseignement *unanime* de tous les Pères et de tous les docteurs de l'antiquité, et que, par conséquent, toute doctrine qui n'a pas été unanimement transmise par eux *tous*, doit être *a priori* et *ipso facto* exclue du domaine de la Révélation. Ce sens ressort avec évidence des premières lignes du préambule : « Il est notoire que, quant à *tous les autres dogmes*, sur lesquels les conciles n'ont pas eu à se prononcer, et auxquels ils n'ont même pas fait allusion, l'Eglise œcuménique a fait entendre sa voix infaillible dans l'enseignement *unanime de tous* ses illustres Pères et Docteurs. » Ce qui revient à dire qu'en fait toute la dogmatique a été définitivement sanctionnée dans les premiers siècles : les dogmes principaux par les conciles œcuméniques (1er principe partiel), et *tous les autres dogmes* par l'approbation donnée à l'enseignement *unanime* de tous les Pères (2e principe partiel). D'où il résulte, ce à quoi Macaire voulait arriver, que toute définition dogmatique nouvelle est impossible. Comment concilier ceci avec ce que le même auteur dit ailleurs du développement dogmatique et de l'autorité des Pères ? C'est une question que les *orthodoxes* feraient bien de résoudre.

Quoi qu'il en soit, voilà tout ce que les théologiens orientaux donnent comme la vraie marque de la véritable Eglise. Macaire ne veut pas, en effet, que les quatre notes d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité, suffisent à discerner la vraie Eglise de celles qui ne méritent pas ce nom, parce que, dit-il, « ces caractères ne présentent point... par eux-mêmes un principe parfaitement clair et positif : il est dit dans le symbole que la véritable Eglise est une, sainte, catholique et apostolique; mais le sens à donner à chacun de ces caractères n'y est nullement déterminé. » *(Introd. à la Théol. Orthod.*, p. 568). Pour le dire en passant, la raison est vraiment typique de la part d'un partisan absolu de *la lettre* du symbole et des définitions conciliaires. Si le sens n'est pas clair, nous ne savons donc point ce que nous croyons en émettant cette profession de foi; l'Eglise elle-même ne le sait pas au juste, puisqu'elle n'a rien déterminé à ce sujet, et jamais elle ne le saura, puisque d'après les *orthodoxes* il lui est interdit de revenir sur le symbole ou sur les définitions conciliaires pour en préciser le sens ! Non, là n'est pas la vraie raison. Elle se trouve dans l'impossibilité pour les *orthodoxes* de s'entendre entre eux et avec leur Eglise des neuf premiers siècles sur le vrai caractère de l'unité et du gouvernement de l'Eglise, depuis qu'ils ont répudié à ce sujet l'antique enseignement de leurs Pères dans la foi que nous avons exposé plus haut.

*c)* Mais revenons à la *seule* véritable marque de l'Eglise assignée par Macaire. Celle-là, nous dit le théologien russe, est d'abord parfaitement *claire* et *déterminée*. Les observations déjà présentées montrent combien, en effet, est clair et déterminé le principe développé par lui. Il ajoute que c'est un *principe fondamental* qui a la plus haute importance pour tous les chrétiens, car, « il n'y a pas d'autre moyen, pour résoudre définitivement toutes les questions relatives à la religion, que la voix de l'Eglise œcuménique que le Seigneur a établie gardienne et interprète de sa parole » (p. 570). Que l'Eglise possède et qu'elle possède seule le pouvoir de résoudre définitivement toutes les questions relatives à la religion, c'est une vérité incontestable; mais qu'on puisse par l'admission de ce principe seul arriver à connaître quelle est la vraie Eglise, c'est autre chose, et le raisonnement de Macaire revient, à n'en pas douter, à ce cercle vicieux : la véritable Eglise se manifeste aux yeux de tous par la possession de la vraie doctrine du Christ, et la vraie doctrine du Christ n'est définitivement mise hors de discussion que par le jugement infaillible de la véritable Eglise. Comment pouvoir dès lors, au moyen de ce principe qui suppose la doctrine connue, arriver à connaître l'Eglise qui seule peut faire connaître définitivement la doctrine ? Macaire ajoute que son principe est le plus sûr dans l'application, car « ce ne seront pas les représentants des Eglises actuelles qui prononceront, mais l'antique Eglise œcuménique elle-même avec sa doctrine invariable et rigoureusement liée. » D'où il résulte que pour arriver actuellement à connaître la véritable Eglise, il faut, de toute nécessité, connaître au préalable la doctrine et *toute* la doctrine de l'antique Eglise œcuménique. Mais s'il y a contestation sur cette doctrine de l'antique Eglise, ce qui est précisément le cas entre grecs et latins, com-

ment arriver, au moyen du principe invoqué, à discerner la véritable Eglise ? Où sera le juge qui tranchera la question ? Et avant que ce juge, qui d'ailleurs n'existe pas, d'après la doctrine de l'Eglise grecque moderne, se soit prononcé, comment un chrétien pourra-t-il s'assurer qu'il est dans la véritable Eglise ? Il va de soi d'ailleurs que la note ou les notes qui manifestent la véritable Eglise doivent être *constantes*, c'est-à-dire tellement inhérentes à l'Eglise qu'elles en soient inséparables et toujours *identiques* à elles-mêmes, plus *apparentes* que l'Eglise elle-même, et *exclusivement* propres à la véritable Eglise. Or l'unique note à laquelle se réfère Macaire n'a aucun de ces caractères : elle n'est pas *constante*, puisqu'elle n'existait pas avant les conciles œcuméniques, elle aurait *varié* à mesure que sont intervenues de nouvelles définitions dogmatiques ; elle n'est pas plus *manifeste* que l'Eglise elle-même, puisque la question est précisément de savoir dans quelle Eglise actuellement existante se trouve la véritable doctrine; elle n'est pas *exclusivement* propre à la véritable Eglise, puisqu'une Eglise séparée pourrait fort bien avoir conservé l'antique doctrine tout en étant schismatique. Il est donc impossible avec cette unique note d'arriver à discerner la véritable Eglise, et les Orientaux ne peuvent pas, en s'appuyant uniquement sur elle, se décerner légitimement le nom d'*orthodoxes*.

Rien ne montre mieux l'insuffisance de la note unique exposée par notre théologien que l'application qu'il en fait aux diverses Eglises. Toute son argumentation se réduit à ceci : l'Eglise romaine n'est pas la vraie parce qu'elle a ajouté au symbole le *filioque* et admis le dogme *nouveau* de la primauté du Pontife romain ; l'Eglise orthodoxe est la vraie parce qu'elle n'a rien ajouté au symbole ni aux décisions des anciens conciles ; ce qui revient à dire, en dernière analyse : l'Eglise *orthodoxe* est la seule vraie parce qu'elle n'admet ni le *filioque*, ni la primauté du Pontife romain. C'est à cette conclusion qu'aboutit tout l'échafaudage de Macaire ; l'encyclique du Phanar s'est contentée de la conclusion sans s'attarder à élever l'échafaudage, mais l'idée est absolument la même. Donc, d'après les docteurs de l'Eglise orientale actuelle, un *orthodoxe* est tel uniquement parce qu'il n'admet pas le *filioque* et la primauté pontificale, et un catholique ne l'est pas uniquement parce qu'il admet ces deux dogmes.

Mais ces bons docteurs ne remarquent donc pas que l'Eglise romaine ayant été *orthodoxe*, de leur propre aveu, au moins jusqu'à la fin du IXe siècle, il faut en conclure que jusqu'à cette époque elle a dû, elle aussi, posséder la note caractéristique de la véritable Eglise et, par conséquent, rejeter jusqu'à cette date les deux dogmes dont la négation constitue la marque authentique de l'orthodoxie. Que si elle ne les rejetait pas, ce qui est un fait assez notoire pour quiconque a ouvert une histoire ecclésiastique, elle n'était pas orthodoxe même alors, et comme c'est de son approbation que les conciles œcuméniques tiraient toute leur valeur, ainsi que l'Eglise grecque l'a toujours reconnu, que devient l'infaillibilité de ces mêmes conciles, que devient par conséquent le principe fondamental des écrivains *orthodoxes*, que devient leur propre orthodoxie, puisqu'ils se déclarent en accord parfait avec l'Eglise romaine des neuf premiers siècles ? Bien plus, si c'est là l'unique marque de la véritable Eglise, il en résulte aussi que l'ancienne Eglise œcuménique tout entière des neuf premiers siècles, tant en Orient qu'en Occident, a dû posséder de toute nécessité ce caractère distinctif et, par conséquent, faire toujours profession expresse de rejeter le *filioque* et la primauté du pape, sous peine de n'être pas la véritable Eglise. Elle a donc dû inscrire cette négation dans les monuments authentiques de sa foi, et si elle ne l'a pas fait, comme la chose est parfaitement certaine, comment s'assurer que cette antique Eglise est la vraie, et alors que devient encore le principe de l'*orthodoxie ?* Si même cette antique Eglise œcuménique a admis le contraire dans les monuments de sa foi, comme nous l'avons démontré déjà pour la primauté du pape, et comme nous le démontrerons bientôt pour le *filioque*, alors ne faut-il pas conclure logiquement, au moins comme argument *ad hominem*, que l'Eglise *orthodoxe* a cessé d'être la véritable Eglise, dès lors qu'elle a rejeté des croyances admises par l'ancienne Eglise œcuménique ; que c'est elle qui s'est séparée de l'Eglise du Christ, et que c'est absolument à tort qu'elle accuse l'Eglise romaine de cette séparation ? Il résulte encore de là cette nouvelle conséquence non moins remarquable : que les conciles qui ont professé la primauté du pape, que les Pères qui l'ont admise, que la liturgie grecque qui la chante sont hors de l'orthodoxie ; même conclusion pour tous ceux qui ont admis le *filioque*. Mais c'est assez insisté sur un principe que le seul désir de justifier l'Eglise grecque a fait inventer et qui néanmoins se retourne contre elle.

*d)* La véritable Eglise ne peut être que celle qui a conservé la constitution et les caractères essentiels donnés par Jésus-Christ à la société instituée par lui. Or cette constitution, de laquelle découlent les caractères essentiels énumérés par le symbole, comprend, de par la volonté du Christ, la primauté de juridiction conférée à saint Pierre par le Sauveur et transmise par lui à ses successeurs sur le siège de Rome, ainsi que l'a cru toute l'antiquité chrétienne. C'est donc l'Eglise romaine seule qui peut être et qui est la véritable Eglise, puisque seule elle a reçu la succession de la primauté permanente instituée par Jésus-Christ. Devant cette vérité incontestable d'après l'enseignement des conciles, tombent toutes les accusations et récriminations des théologiens orientaux ; au lieu de se poser en juge de cette Eglise mère et maîtresse des autres, c'est d'elle

que l'Eglise orientale doit relever, comme les membres relèvent de la tête, et si une scission se produit, ce ne sera jamais le tronc qui se séparera de la branche, mais la branche qui se séparera du tronc.

*e)* C'est bien ainsi d'ailleurs, quoi qu'en disent les théologiens grecs ou russes, que les choses se sont passées : la scission n'est pas née de la question théologique, c'est la question théologique qui est née de la scission et qui a été soulevée dans le but de justifier cette malheureuse scission. L'histoire des origines de la division, celle de Photius en particulier, ne peut laisser aucun doute à ce sujet. Si le pape saint Nicolas avait admis sans y faire opposition l'élévation irrégulière de ce personnage sur le siège patriarcal de Constantinople, celui-ci aurait bien laissé dans l'oubli la question du *filioque* qui a été le premier et le plus constant objet de la controverse entre l'Orient et l'Occident. Loin de tenir l'Eglise romaine comme hérétique sur ce point, Photius, personne ne peut l'ignorer, commence par demander au pape confirmation de son élection avec un ton d'humilité que la suite ne devait, hélas ! que trop démentir, et cependant il n'ignorait pas alors que le *filioque* était reçu en Occident.

Ce n'est qu'après avoir vu le pape refuser de le reconnaître comme patriarche que Photius rompt avec Rome, et pour justifier cette rupture soulève la question du *filioque*, quitte à l'abandonner de nouveau lorsque après une première déposition il aura senti renaître, sous Jean VIII, l'espérance d'être enfin tenu pour légitime patriarche.

Cette prétendue hérésie romaine du *filioque* était si peu un obstacle à l'union que, Photius disparu de la scène, la communion se rétablit entre les deux Eglises pour une durée de près de deux siècles, sans que l'addition faite au symbole ait été invoquée comme un sujet de rupture. Et même lorsque Michel Cérulaire provoque une nouvelle scission au XI$^{e}$ siècle, il n'invoque point tout d'abord, pour la légitimer, la question du *filioque :* c'est à l'usage du pain azyme qu'il s'attaque surtout et avec une violence sacrilège dont l'histoire a conservé le souvenir. Il ne revient au *filioque* que plus tard et lorsqu'il a constaté que la question des azymes n'avait pas le don d'émouvoir beaucoup les autres patriarches d'Orient.

La seule et unique cause de la scission a été le désir de l'Eglise de Constantinople de dominer sur tout l'Orient, ce à quoi Rome s'opposait avec une énergie toujours indomptable, ainsi qu'on l'a vu plus haut au sujet du vingt-huitième canon de Chalcédoine qui consacrait cette domination. La même chose ressort avec évidence du schisme temporaire d'Acace et de la lutte de saint Grégoire le Grand contre les prétentions de Jean le Jeûneur au titre de patriarche œcuménique. Ce sont là les principales étapes d'une idée qui s'était fait jour déjà au sein du premier concile œcuménique de Constantinople, et qui devait aller s'accentuant jusqu'à la rupture définitive du XI$^{e}$ siècle. Tout le reste n'a été qu'un prétexte pour colorer d'un semblant de raison une scission que rien ne justifiait, et qui devait être fertile en maux de toute sorte pour l'Eglise de Dieu.

Reste maintenant à parcourir les divers chefs d'accusation relevés contre Rome par l'encyclique de Constantinople.

*(A suivre).*

# QUESTIONS
## de science ecclésiastique
### CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Certains de mes confrères, très aimables d'ailleurs, me harcellent sans cesse. Ils prétendent que ma conduite au confessionnal est trop relâchée et excessivement nuisible aux âmes, qui plus est, à la société.

Ils voudraient en particulier qu'on interrogeât les époux sur leurs péchés spéciaux, à la suite d'un prédicateur de retraite qui le leur a recommandé chaudement.

Ils me condamnent parce que je les laisse dans la bonne foi. Je les trouve moi-même un peu outrés dans le sens contraire. Ils en ont appelé à votre autorité. « Eh bien ! leur ai-je dit, j'écrirai moi-même à l'*Ami* et nous verrons. »

Si vous me condamnez encore, il faudra bien que je me soumette. J'ai consulté un jésuite et un supérieur de grand séminaire. Leurs réponses ont toujours été évasives. Toute la conclusion que j'ai pu en tirer a été celle-ci : « Tirez-vous en comme vous pourrez. » Enfin ce ne sont pas des réponses. Là-dessus, ferez-vous de même?

Voici mon cas :

Si j'ai bien lu ma théologie, j'y ai trouvé qu'il fallait interroger en effet. Et puis, avertir les délinquants de la malice de cet acte (10 mars 1886). Et puis, n'accorder l'absolution qu'à ceux qui seront disposés pour la suite à bien faire.

Et puis, deux autres principes qui doivent bien être rapprochés de ceux-là :

1° On doit avertir le pénitent, si l'on espère qu'il s'amendera.

2° Si les pénitents sont dans la bonne foi (ce que je traduis : ne se doutent pas de la malice de cet acte, n'y croient pas), et que d'un autre côté on n'espère pas que le pénitent se corrige, la chose doit être passée sous silence, de peur que la bonne foi se change en mauvaise, sans espoir de fruit de cet avertissement.

Tous ces principes sont également sûrs, n'est-ce pas ? Eh bien ! comment les conciliez-vous dans mon cas?

Tous mes paroissiens croient qu'il n'y a pas d'autre péché pour les époux que l'adultère, et encore!! Et si on les interroge avec la méthode ordinaire : « N'avez-vous rien à vous reprocher pour vos devoirs de mariage?» ils vous répondent invariablement : « Non. » Ce qu'ils disent d'ailleurs de bonne foi, à mon avis. Les confrères en question prétendent que c'est là une formule banale qu'il faut remplacer par une autre, assez claire pour que les gens comprennent. « Il ne faut pas, disent-ils, les interroger de telle sorte qu'ils ne comprennent pas ce qu'on leur demande. »

Si j'emploie leur méthode, que va-t-il m'arriver? La réponse invariable sera celle-ci : « S'il faut avoir un enfant tous les neuf mois pour se confesser, je ne consentirai jamais. » Si j'instruis seulement trois ou quatre personnes, ce bruit va se répandre comme un éclair. Une fois qu'ils seront instruits, aucun ne consentira à

bien agir. En appliquant les principes, je dois les renvoyer tous, et fermer mon confessionnal.

Au contraire, si je suivais mes sentiments personnels, je devrais souhaiter que mes paroissiens ne le sussent jamais. Car le jour où ils s'en douteront, où ils ne seront plus dans la bonne foi, je devrai les avertir de la malice de cet acte, et comme il me sera impossible d'obtenir de bien faire, je me verrai dans la nécessité de les renvoyer sans exception.

Et puis, je me le demande, trouvera-t-on des pays où les ménages consentent à nourrir dix, quinze enfants et plus?

Mes raisons, si elles ne sont pas vraies, sont bien spécieuses, n'est-ce pas? Qu'en pense l'*Ami du Clergé?*

Je conviens très bien que Rome n'a pas parlé à la légère. Mais enfin, comment faut-il se conduire dans ces circonstances? Aucune théologie n'explique la manière de combiner ces choses. Aucun professeur consulté ne veut tracer une ligne de conduite claire, nette et applicable. Ce n'est pas la peine de nous tracer des principes avec obligation sous peine de péché mortel, si on ne doit pas nous donner les manières de les appliquer, surtout pour des matières si difficiles.

R. — L'instance de notre confrère dans une question aussi délicate n'est pas pour nous surprendre.

La tâche du *moraliste* est d'établir les principes, les règles de la vie morale, d'expliquer les lois et les obligations diverses qui en découlent, d'en faire les applications, *mais en général.* C'est au confesseur à les appliquer aux cas particuliers des pénitents, en tenant compte de toutes les circonstances de fait qui peuvent en modifier l'application.

Il serait agréable sans doute *d'avoir une règle de conduite claire, nette, et applicable* à tous les cas indistinctement. Il suffirait de poser la règle, une règle fixe et uniforme, sur la variété des faits moraux soumis au jugement des confesseurs, et ce serait fini. Bien commode en effet. Par malheur cela n'est pas encore inventé, et ne le sera probablement jamais.

Ceci soit dit pour faire comprendre à notre confrère que, malgré toutes les explications données, malgré tous les conseils demandés et reçus, il aura toujours — ce qui ne va pas sans difficulté — à faire lui-même une application prudente et juste des décisions romaines, application qui doit tenir compte des circonstances de fait, ordinairement variables, suivant les lieux et les personnes, par exemple, la circonstance de la bonne foi dans le sujet.

Donc, après avoir étudié la question de droit, le principe, la règle morale, qui régit telle espèce d'actes, vous devez examiner la question de fait, c'est-à-dire le fait particulier de votre pénitent avec les circonstances qui l'accompagnent. Et c'est alors seulement que vous pourrez en connaissance de cause et suivant les règles de la prudence, appliquer le droit au fait. Ainsi vous ferez vous-même cette application *ultimo-pratique,* que vous chercheriez en vain dans la théologie.

Maintenant, cher confrère, si vous êtes sûr que tous vos paroissiens sont dans la bonne foi, et qu'en les avertissant vous les exposeriez au péril probable de pécher formellement, là où ils ne pèchent que matériellement, et cela sans espoir d'amendement, vous pouvez ne pas les avertir. Cela n'est pas contraire aux décisions romaines, qui semblent au moins tacitement et *per accidens* admettre l'exception de la bonne foi.

Mais si dans le nombre de vos pénitents il en est qui ne soient pas dans la bonne foi, vous devez les avertir de la gravité du péché qu'ils commettent, et ne les absoudre qu'autant qu'ils ont la contrition et le ferme propos de ne le plus commettre. Et cela quand même ces pénitents prendraient de là occasion d'abandonner les sacrements, quand même plusieurs autres, à leur exemple, ou instruits par eux, abandonneraient aussi les pratiques de la religion. Cela est dit formellement dans les décisions.

Avant tout, le confesseur doit faire son devoir; il ne doit jamais donner l'absolution à un indigne, quand même il devrait s'ensuivre pour d'autres un grand bien, ou qu'il s'agirait d'éviter un grand mal, comme serait la désertion des sacrements: *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona.*

Si vous faites votre devoir, vous pourrez compter sur le secours divin qui ne manquera ni au confesseur, ni au pénitent dûment averti, auquel il suffira souvent de porter un regard, avec l'aide du confesseur, sur la Providence de Dieu nourrissant les petits des oiseaux et les animaux des champs, pour dissiper les raisons invoquées ou plutôt les craintes supposées qui feraient obstacle à l'observation de la loi divine dans le mariage.

---

Q. — 1° Dans l'étude sur les empêchements prohibitifs du mariage (*Ami du Clergé,* 16 juin 1898) il est dit qu'une fois l'intégrité disparue par un acte coupable, le vœu de virginité n'oblige plus, parce qu'il n'a plus d'objet. Doit-on en conclure que celui qui a fait ce vœu fait un sacrilège seulement à la première faute, et que dans les autres actes coupables le péché de sacrilège n'existe pas?

2° In diœcesi nostra reservantur sine censura incestus in primo gradu consanguinitatis lineæ collateralis, et in omni gradu consanguinitatis aut affinitatis lineæ rectæ. Maxima adest difficultas relate ad pueros qui ad duodecimum vel quartum decimum annum pervenerunt. Hoc peccatum semper reservatur, cum sine censura reservetur; sed peccatum non reservatur nisi actus sit completus: porro quibus prudentibus interrogationibus hic punctus præcise detegetur? An supponendum est semper completum fuisse actum (et inde peccatum reservari) cum frater cum sorore sua peccavisse confitetur? Quibus verbis (gallice dictis) prudentibus et modestis post hujusmodi accusationem ad actus speciem perveniri potest?

R. — Ad I. D'après une opinion probable, qu'on peut suivre en pratique, la violation du vœu privé de chasteté n'entraîne pas le sacrilège *au sens strict du mot,* mais seulement une faute contre la religion: « Violatione voti castitatis privati sacrilegium presse sumptum non committitur, dit Lehmkuhl, attamen peccatum contra religionem, i. e. fidei Deo fractæ[1]. »

Cela dit, nous faisons remarquer que, dans le

[1] Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 385.

passage cité, nous avons fait une distinction entre le vœu de *virginité* pris au sens strict du mot, et le vœu de *chasteté*. Le second est bien plus étendu que le premier, mais on les confond souvent l'un avec l'autre.

Si celui qui a fait vœu de virginité a eu l'intention de renoncer à toute délectation charnelle, externe ou interne, licite ou illicite, son vœu continue à l'obliger même lorsqu'il a perdu la virginité au sens strict du mot, parce que sous le nom de virginité il a compris la chasteté parfaite.

Au contraire, s'il a eu l'intention de proscrire seulement *primum opus carnale consummatum quo virginitas amittitur*, il a fait un vœu restreint dont la portée est beaucoup moindre que celle du vœu de chasteté : tout d'abord, ce vœu ne porte pas sur les fautes internes ; en outre, la virginité ayant été perdue par un acte coupable, le vœu n'a plus d'objet. Sans doute, les fautes subséquentes garderont la malice spéciale des fautes contre la chasteté, mais elles ne violeront plus la vertu de religion.

Ad II. Les auteurs font remarquer que la malice de l'inceste se trouve non seulement *in copula perfecta*, mais aussi dans tout autre acte coupable contre la chasteté commis *cum persona consanguinea aut affine*.

Parmi les diverses définitions qu'on peut citer dans ce sens, nous en donnerons trois :

*a*) Elbel : « Quid sit incestus ? — Est peccatum luxuriæ cum consanguinea vel affine intra gradus jure prohibitos commissum. Dicitur *peccatum luxuriæ*, quod non solus concubitus, sed etiam tactus, oscula, amplexus, etc., utpote per se ordinati ad copulam, inter consanguiguineos et affines participent rationem incestus ; proptereaque si copula ipsa non sequatur, manent peccata distincta, ut talia in confessione necessario exprimenda [1]. »

*b*) C. Marc : « Istius peccati malitia non solum congressu naturali contrahitur, sed etiam peccatis luxuriæ contra naturam vel non consummatis [2]. »

*c*) Lehmkuhl : « Quæ malitia non in solis peccatis consummatis est, sed in quolibet etiam imperfecto peccato, quo invaditur persona cognata [3]. »

Il s'ensuit donc que l'inceste peut être parfait et consommé dans son espèce aussi bien *per tactus inhonestos* que *per copulam sive inchoatam sive completam*.

Quelle est l'étendue de la réserve qui frappe l'inceste dans votre diocèse ? Vous nous semblez croire qu'elle ne s'applique qu'à la seule *copula perfecta et completa*. Comment s'y prendre pour arriver à connaître l'état juste des choses ? C'est assez difficile pour ne pas dire impossible de donner une solution qui convienne à toutes les circonstances.

Cela dépend du caractère de chaque enfant, et c'est la torture des confesseurs que ces interrogations où l'on a toujours peur de dépasser le but. En tous cas, les théologiens conseillent beaucoup de prudence et déclarent qu'il vaut mieux rester en deçà que d'aller au delà.

Vous n'êtes guère mieux renseigné qu'auparavant ; cependant c'est tout ce que nous pouvons dire dans l'espèce.

---

Q. — Paulus, in Religione constitutus, vota complevit perpetua. Sed, puerorum educationi deditus, cum eis sæpius osculis, aliquandoque tactibus utitur idque pessimos exitus habet, nam voluptate multoties afficitur.

Idem Paulus, in peccato pollutionis aliquoties incidit, atque ejus confessiones nullam aut potius minimam emendationem ostendunt.

1° Utrum absolutionem illi potest confessarius impertire ?

2° Quænam sunt media propria ad eum corrigendum ?

Notandum est quod Paulus cum aliis suis sodalibus in consociatione vivit.

R. — Ad I. Recurrendum ad principia theologiæ moralis circa absolutionem dandam, denegandam vel differendam. De dispositione pœnitentis in ordine ad absolutionem solus judicare potest confessarius.

Ad II. Imprimis exigendum est ut hujusmodi pœnitens a prædictis osculis et tactibus omnino abstineat ; etiam sub pœna denegandæ absolutionis, si nolit abstinere.

---

Q. — Apud multas mulieres invaluit usus certe peccaminosus in uterum injectiones inferendi, post copulam completam, vel ad necandum germen, vel saltem ad expellendum semen virile.

Quæro a te, amice, utrum hic modus agendi sit idem peccatum ac onanismus, vel ab isto specifice distinctum, vel procuratio abortus ?

Utrum hic modus agendi sit explicandus in confessione, an sit satis ut pœnitens dicat se egisse ad impediendam conceptionem ?

R. — Hic modus agendi, in quantum peccaminosus, convenit cum onanismo, ratione finis intenti : non autem absolute, ratione medii seu actus, cum in uno sit impeditio seminationis intra vas naturale, in altero seminis recepti saltem attentata ejectio : moraliter tamen, ex fine operis et operantis, quasi ex objecto principali, in eadem specie constitui videntur.

Non minus, imo magis idem modus accedit ad procurationem abortus, quanquam abortus proprie dici nequeat, nisi forsan conceptio jam præcesserit, et jam destruatur fœtus.

An vero hic modus sit explicandus in confessione ? Non videtur necessarium, quia modus mere physicus non confert per se ad moralitatem. Sufficit si pœnitens dicat se egisse cum intentione impediendi conceptionem, statim post actum conjugalem.

Si ampliora desideras, recurre ad pag. 111, *Ami du Clergé*, anni 1897.

---

[1] Elbel, *Theologia moralis*, t. I, p. 842, 2e éd. de Bierbaum.
[2] C. Marc, *Instit. morales*, édit. 4, t. I, n. 783.
[3] Lehmkuhl. Ibid., t. I, n. 882.